

**LOS FACTORES INTERVINIENTES EN LA RESPONSABILIDAD ÉTICA DESDE LA
FILOSOFÍA DE LA OTREDAD**

**THE FACTORS INVOLVED IN ETHICAL RESPONSIBILITY FROM THE PHILOSOPHY OF
OTHERNESS**

Teresa Paniagua Valda

Universidad Mayor de San Andrés La Paz, Bolivia

<https://orcid.org/0000-0002-3242-6837>

sumaj_causay@hotmail.com

tiyanacupaj@gmail.com

Licenciada en Sociología (UMSA), Magister en Educación Superior (USFX), Doctora en Ciencias de la Educación, Posdoctora en Ciencia Tecnología, Humanidades (UPEA), Posdoctorado en Profundización Filosófica e Investigación Transcompleja (REDIT-Venezuela), Docente Titular y Emérito (UMSA) La Paz Bolivia.

Resumen

El ensayo analiza los factores que intervienen en la responsabilidad ética desde la filosofía de la otredad, centrándose en la percepción de la responsabilidad ética vinculada al ejercicio de la libertad en el sujeto social andino-amazónico en el Abya Yala. La investigación examina cómo esta responsabilidad se manifiesta a través de la participación en asambleas y cabildos, donde el consenso comunitario busca soluciones colectivas. El estudio revela que los principales factores intervinientes son: la madurez construida desde la relacionalidad familiar, social y cósmica; la práctica sociocultural en las relaciones intersubjetivas; y el conocimiento práctico de la ley natural de reciprocidad. El texto destaca la importancia del territorio como espacio que permite la relacionalidad cósmica y el desarrollo del bienestar holístico. La investigación establece que la responsabilidad ética está fundamentada en la comprensión ancestral de la reciprocidad (*ayni*) y su aplicación en la vida comunitaria, lo que permite el ejercicio de la libertad desde una perspectiva de responsabilidad (individual-colectiva).

Palabras clave: Filosofía andina, Responsabilidad ética, Reciprocidad comunitaria.

Abstract

The essay analyzes the factors involved in ethical responsibility from the philosophy of otherness, focusing on the perception of ethical responsibility linked to the exercise of freedom in the Andean-Amazonian social subject in Abya Yala. The research examines how this responsibility manifests itself through participation in assemblies and councils, where community consensus seeks collective solutions. The study reveals that the main intervening factors are: maturity built from family, social, and cosmic relationality; sociocultural practice in intersubjective relationships; and practical knowledge of the natural law of reciprocity. The text emphasizes the importance of territory as a space that allows cosmic relationality and the development of holistic well-being. The research establishes that ethical responsibility is based on the ancestral understanding of reciprocity (*ayni*) and its application in community life, which enables the exercise of freedom from a perspective of collective responsibility.

Keywords: Andean Philosophy, Ethical Responsibility, Community Reciprocity

A manera de introducción

El abordaje de los factores intervinientes en la responsabilidad ética desde la filosofía de la otredad, parte de la reflexión teórica y práctica sobre la percepción de responsabilidad ética vinculada al ejercicio de la libertad en el sujeto social (andino-amazónico) en el Abya Yala, a partir de su participación en la asamblea (en aymara *tantachawi*) el cabildo, mediante el debate en la práctica social del consenso comunitario, el poder encontrar soluciones a los problemas difíciles de solucionar individualmente. En cuyo acontecimiento se considera fundamental la participación social con conocimiento de causa del desenvolvimiento ético en el ejercicio de la libertad vinculada a la responsabilidad en la toma de decisiones a partir del conocimiento generacional de la ley natural de reciprocidad de (causa-efecto, acción-reacción).

La filosofía de la otredad desde la práctica sociocultural, es la fuente del cual emergió una forma ancestral de percibir la ética y la libertad para continuar organizando la asamblea popular responsablemente, cuando así lo exigen las circunstancias. Episteme develada necesariamente con ayuda de sustentos teóricos clásicos y diversos, pero a su vez, complementarios en su entrelazamiento interpretativo.

En Dussel (2016), la ética es la teoría filosófica, construida desde la “reflexión interpretativa de la acción humana” en la vida individual y social, que analiza y explica para contribuir en el orden que rige la vida misma. La ética humana al formar parte de la

práctica social en la interacción (individuo-comunidad), es esencialmente parte fundamental de la dimensión humana. Entendiéndose por práctica, la afirmación del sujeto social en “la vida humana” mediante su accionar en la vida cotidiana en el aquí y el ahora. La ética es crítica y parte de la abstracción normativa de la moral que rige cada campo de acción social. La ética en Cortina (2012-2018) se vincula con “el bienestar y el bien ser de las personas” y nos sirve para orientar nuestras acciones en lo que realmente “vale la pena” evitando de esa manera problemas éticos, más allá de los valores humanos, recursos socioculturales efectivos para la “vida pública”.

El principio de acción ética, implica la ética de la responsabilidad (familiar, social, económica, política, cósmica) que, en garantía a la conservación de la comunidad se establecen acuerdos trascendentales en las deliberaciones intersubjetivas del consenso y el entendimiento enmarcados por la cultura institucional de las costumbres, tradiciones que rigen la vida cotidiana. La ética como teoría de la moral estudia la formación del carácter humano y su desenvolvimiento en sus instituciones enmarcadas por costumbres y hábitos. La efectividad y virtud de la ética está en la valoración reflexiva de la responsabilidad humana a corto, mediano y largo plazo.

La filosofía andina en Estermann (1998) es la *pachasofía* que encierra la “ética andina” definida “*ruwanasofía*”, filosofía del quehacer humano en su relacionalidad cósmica desde la reciprocidad, en la que se establece el ordenamiento de la moral cósmica como “sistema de relaciones complementarias” y de correspondencia mutua en el nosotros lo que contribuye en el desenvolvimiento holístico del ser humano conectado con la Pachamama.

La fundamentación axiológica de los valores en la ética andina parte de la “relacionalidad universal” biocentrista vinculada a los principios de “reciprocidad complementaria” regida por la “bondad *pachasófica* (natural) del orden cósmico” que generosamente nos proporciona en la práctica del cariño, más que suficientes recursos para nuestro vivir bien en el marco de la “retribución recíproca” de la naturaleza, las energías cósmicas y el movimiento de los astros.

La ética andina con “perspectivas cósmicas” está en la conexión continua de reciprocidad en la pacha (espacio-tiempo) entre los astros del cielo, la vida en la tierra y dentro la tierra que, es una “ética del cosmos” en el que, el ser humano desde su

conocimiento práctico de la ética, asume responsabilidades como uno más incluido en la continua vinculariedad del movimiento cósmico. Así las “consecuencias cósmicas” de las (decisiones, comportamientos, acciones) se dan en cumplimiento a la ley natural de reciprocidad (causa-efecto) en la ética cósmica.

La filosofía andina en Estermann (1998) es la *pachasofía* y, *runasofía* la filosofía del sujeto social que está inmerso en la familia, el *ayllu*, la (casa cósmica, estructura socioeconómica) de la práctica del continuo criarse unos a otros (humanos, plantas, animales, energías espirituales) regidas por las “categorías éticas” para establecer el equilibrio cósmico en la relacionalidad de la familia, comunidad, universo en la que el ser humano es uno más engranado en esa macrorelacionalidad, constituyéndose “la justicia social en sub-forma de la justicia cósmica”. Así las relaciones sociales en la influencia recíproca, están entrelazadas en las relaciones cósmicas “*pachasóficas*”.

La relación de reciprocidad con el cosmos (la naturaleza, los astros, los individuos), como representación simbólica expresada en la “normatividad cósmica”; está en la práctica del rito, la ceremonia, el alza, la mesa dulce (*waqta*), determinado por el *pacha* (tiempo-espacio), que consiste en un “acto celebrativo” de gran magnitud en la circulación de los dones (bienes de consumo, palabras, gestos, entrega del cariño) en la fiesta, la alegría, el banquete del sobreconsumo esmeradamente preparado y entregado a las energías del universo, los familiares, amigos para lo que necesariamente se entrelazan en esta práctica de reciprocidad la ética de la responsabilidad y la capacidad productiva de bienes y valores en su relación estrecha con la naturaleza en el territorio nuestro.

El “significado del despacho” (mesa) en el principio de reciprocidad, forma parte de las relaciones (familiares, sociales, cósmicas) en el rito realizado por los sujetos sociales, solicitando respetuosamente a las diversas energías del universo la devolución recíproca “del bienestar familiar, comunal, personal” en cumplimiento a la práctica cósmica del deber ético.

En la red de relaciones sociales y cósmicas está intrínsecamente vinculado el ser humano, como sujeto social para “obrar éticamente” en situación de *chakana*, puente de conectividad entre la naturaleza y el universo, cuidante del equilibrio cósmico “*pachasófico*”, que en realidad forma parte de su cumplimiento del deber ético en la

práctica *normativa* que le constituye en el “verdadero sujeto ético” en el nosotros (*nokayku*) de la comunidad de comunidades, el micro y el macro cosmos conectados en su interrelacionalidad continua y fluida.

Los seres humanos somos parte de la naturaleza y por naturaleza somos solidarios con disponibilidades de recibir y dar cuidados a los demás y es así, como define Cortina (2018) que los seres humanos somos miembros de la “comunidad biótica y cósmica” con capacidades de desarrollar cadenas de cooperación desde la práctica moral de solidaridad en el marco de la ley de reciprocidad del (dar-recibir-devolver), que “es una cuestión ética”. Lo que considera la autora como “un nuevo paradigma de la relación humana con la naturaleza” en la percepción occidental, aquello que aún persiste en las relaciones socioculturales del “sur global” de lo que, occidente salió con la cacería de (brujas-sabias) en la edad media y más aún con su ingreso a la modernidad (industrialismo) capitalista, que les empujó a cambiar sus valores éticos por los intereses individualistas de sobreconsumo de mercancías sobre la base de la sobre explotación de sus semejantes la naturaleza con el (monocultivo, extractivismo) y los otros seres humanos del sur en la explotación laboral. Acciones socioeconómicas enmarcadas por la maximización de beneficios favorable a unos pocos. Por lo que es un deber moral del verdadero sujeto social, recuperar la condición (humana, holística) conectada al flujo del universo, articulando la filosofía del buen vivir en la práctica social-cósmica.

La madurez moral en Cortina (2018), está en el interés de la “ética del cuidado” con sus cuatro componentes “justicia, autonomía, responsabilidad y compasión”. El interés en el contexto andino forma parte de la práctica sociocultural ancestral de reciprocidad, entrelazada en la acción de responsabilidad individual y social de (mujeres y hombres) con los miembros vulnerables de la (familia, comunidad) como son los (ancianos, niños) prácticas que, se conocen como la reciprocidad en el *ayni* intergeneracional, que les compromete a los adultos a asumir responsabilidades con el cuidado del bienestar de sus hijos y sus padres extendiéndose el *ayni* intergeneracional, de las familias nucleares reducidas hacia las familias nucleares extensas de (tíos, sobrinos, abuelos) envolviéndoles hasta los miembros de la misma comunidad (*ayllu*).

Lo que explicaba Guamán Poma de Ayala (1612-1992) en su carta crónica titulada “nueva coronica y buen gobierno” más específicamente, en la descripción de las calles

de hombres y mujeres que, en el incario no había necesidad de hospitales y limosna, porque todos gozaban del cuidado de todos, lo que estaba enmarcado por sus leyes superiores a la de los españoles.

La aplicabilidad del “paradigma biocéntrico” como modelo práctico de relacionalidad cósmica del sur, necesariamente tendría que partir de la educación en las jóvenes generaciones, en lo que coincidimos plenamente con Cortina (2018), para volver a re-considerar a la naturaleza como nuestra madre a ser respetada de igual forma a los otros seres humanos como sus semejantes, junto a los otros seres vivos por su analogía esencial (energía microcósmica conectada al macrocosmos), desde los astros hasta los insectos son los que forman parte de la continua práctica cósmica equilibrada del universo, desde los orígenes de la vida misma.

El ser humano como referente práctico, que aún viene cumpliendo los requerimientos de la afirmación de la vida, desde la práctica complementaria de hombres con mujeres para asumir responsabilidades diversas (familiares, sociales, cósmicas) en el rol de (*chakana*-puente) encomendado por (el universo, la comunidad, la familia) para poder garantizar en la buena conectividad del cosmos, la preservación de las diversas formas de vida en el aquí y el ahora. Considerado por Dussel (2016) desde el poder-ser en la posibilidad de la mediación en la existencia de la vida, la comprensión humana llamada “circunspección” sensata del ser humano del mundo para alcanzar su poder ser. Los seres humanos como totalidad e individualidad en la conectividad a las otras formas de vida, hemos venido a esta vida para vivir en plenitud en el buen vivir para lo que la Pachamama nos sigue proporcionando desde todos los contextos ecológicos, bienes diversos a ser aprovechados socioculturalmente en el cuidar el equilibrio cósmico, garantizando la continuidad productiva vinculada estrechamente a la reproductividad procreativa de todas las formas de vida.

El cumplimiento de la ley natural de reciprocidad en garantía a la existencia de la vida desde la complementariedad reproductiva, ha sido aprehendido por el ser humano en su conectividad con la naturaleza, lo que aún es sostenida en las prácticas socioculturales del sur en la circulación del don desde el saber (dar-recibir-devolver) en las relaciones (familiares, sociales, políticas, económicas, espirituales).

En la descripción del “*homo reciprocans...un hombre capaz de dar y recibir*” (Cortina, 2018, p. 79), está exenta el saber devolver, vital para poder construir la capacidad de responsabilidad ética en los verdaderos sujetos socio-cósmicos (hombres y mujeres), al estar la función de responsabilidad ética estrechamente ligada a la capacidad productiva diversa, plasmada en el poder hacer cosas (únicas, trascendentales, maravillosas) desde la “*ruwanasoffia*” inspirado en la necesidad de sus semejantes, como realización de su talento humano. Así el poder productivo determina al poder (dar-devolver), al ser la consecuencia del poder productivo la responsabilidad ética, por lo que no hay responsabilidad ética sin capacidad productiva. En la cadena del ser la capacidad productiva, garantiza la responsabilidad en el ejercicio de la libertad en el sujeto social andino. La libertad referida a “*los procesos de toma de decisiones y las oportunidades para lograr resultados valorados*” (Sen, 2000, p. 348) en la autonomía de decisión respaldada por el saber hacer para acceder a la verdadera valoración de sus semejantes.

En las enseñanzas ancestrales ha sido muy importante antes de tomar una decisión, en el ser sujeto de conocimiento de la ley causal de reciprocidad; el poder reflexionar sobre los efectos, posibles consecuencias de las acciones negativas que forman parte del posterior gran desgaste energético con los (remordimientos, arrepentimientos) que, se podría dar por falta de conocimiento del saber fluir en la ley causal. Así en el contexto social del Abya Yala, la capacidad de fluir en la ley de reciprocidad ha sido la asamblea en aymara (*tantachawi*) con la participación activa de los sujetos del conocimiento hermenéutico del cosmos.

La precisión de la responsabilidad ética, ya estuvo presente antes de la colonia, como nos describe Carlos Castañeda (2001) en los Yaqui (indígenas norteamericanos) a partir de su conversación antropológica con Don Juan Matus, maestro del nagualismo *tolteca* y, *amauta* sujeto de conocimiento en la cultura andina; quien nos indica la importancia del saber tomar decisiones desde la reflexión en la responsabilidad de la acción ética y madura en el marco del ejercicio de la libertad, libre de remordimientos.

... no te gusta aceptar la responsabilidad de lo que haces...-Cuando un hombre decide hacer algo, debe ir hasta el fin -dijo-, ¡pero debe aceptar responsabilidad por lo que hace! ¡eso es una imposibilidad! ...dije...repuso con

convicción... Yo no tengo duda ni remordimiento. Todo cuanto hago es mi decisión y mi responsabilidad (Castañeda, 2001, pp. 68-69).

En ese sentido, la asunción de la responsabilidad desde la madurez y la libertad en las sociedades ancestrales, necesariamente han tenido como antesala la reflexión profunda sobre las posibles consecuencias de sus decisiones a ser tomadas para plasmarlas en acciones cumplidas a plenitud, en el marco del conocimiento de la ley natural de reciprocidad (causa-efecto, siembra-cosecha).

Para Cortina (2018) la clave de la ética, es la libertad aparejada a la responsabilidad que implica autonomía, capacidad de desplazarse en el territorio conociendo sus derechos y deberes a partir del acceso a la educación para participar en la deliberación y la toma de decisiones sobre asuntos de interés común, de igual a igual, en la vida compartida para construir una sociedad más justa sin temor alguno, lejos de toda forma de coerción vertical.

La complementariedad de la libertad (individual-social) en Sen (2014) consiste en que, la libertad individual de una persona desde su decisión le permite hacer cosas valiosas en el marco de la realización de su talento humano, canalizado comprometidamente por su esmerada educación, estableciendo oportunidades “comprehensivas” desde el cual, el concepto de capacidad se vincula al de libertad, porque todos “los seres humanos, pueden ser todo lo que desean llegar a ser”; para lo que es importante que la sociedad desde el ejercicio de sus libertades se responsabilice comprometidamente, con el acceso a la libertad en los otros sectores sociales populares que fueron desplazados y coartados de una y otra forma de su acceso a las oportunidades por el interés creado, en la perspectiva de establecer “un mundo donde quepan todos” ejerciendo en la unidad diversa, responsabilidades en garantía al buen vivir cósmico.

La participación ontológica, moral de los seres humanos (mujeres-hombres) en la sociedad desde su subjetividad individual y autónoma en la interacción solidaria e intersubjetiva, según Cortina (2012) se da en el actor individual en el marco de las normas sociales, en la relacionalidad de la estructura social (infraestructura económica y superestructura política, filosófica e ideológica), desde su autodeterminación en su

autorrealización a partir de la comunicación ética en el uso del lenguaje como recurso de socialización humana.

En “la teoría consensual de la verdad”, Habermas (1993) de la escuela de Frankfurt posmarxista, en el concepto de “consenso argumentativo” indica que, el consenso de la verdad permite alcanzar resoluciones pertinentes a partir de la libre confrontación de pretensiones individuales expuestas en el debate, hasta poder alcanzar la validez consensual, acordada en el consentimiento de los participantes, más allá de la imposición caudillista.

En el marco de “la teoría consensual de la verdad” la comunicación en el debate desde la discusión argumentativa, válida y enriquecedora; les permite a los participantes, el poder reconocer y valorar moralmente las contribuciones de los demás en el respeto a las normas sociales preestablecidas por sus antecesores. Contribuciones diversas que servirán de base para establecer los compromisos que regirán las acciones posteriores en forma de leyes sociales. En Touraine (2012), la comunicación está en el flujo de la información y, en los interlocutores desde el enfrentamiento, la transmisión de ideas enmarcadas por normas sociales, orientaciones culturales que garantizan el respeto a la opinión argumentada de unos y otros, opuestos y complementarios. La importancia de la libertad, construido desde el acceso al conocimiento en base a la experiencia vivencial, es fundamental para participar en el debate y las diversas interrelaciones sociales, asumiendo roles constructivos en la formación de los valores éticos.

En Sen (2000), la libertad a partir de la responsabilidad tiene implicancias en las funciones sociales que exige cumplir de manera satisfactoria las diversas actividades institucionales. Para quien “la política del consenso social” le concede especial importancia al papel del “debate público” en la formación de valores éticos desde los compromisos adquiridos en el consenso social. El espacio de la asamblea en el que es posible exponer abierta y libremente las percepciones individuales plasmadas en “ideas de lo que es justo y lo que no es” a las que pueden reaccionar, los otros argumentativamente en el “debate público” de lo que necesariamente emergerán acuerdos, soluciones y compromisos en favor de los cambios sociales positivos (educativos, agrarios, económicos, políticos) entre otros.

El conocimiento práctico de la ley natural de reciprocidad (causa-efecto) a partir del análisis y la reflexión a razón de las responsabilidades y las preocupaciones articuladas en el debate abierto a las posibilidades, permitirá dilucidar valores éticos en favor de todos. Por lo que sugiere Sen (2000) que, los poderes públicos no solo tienen que poner en práctica las prioridades éticas y las afirmaciones sociales, sino además facilitar las condiciones en garantía al “debate público” para seguir avanzando.

En la práctica sociocultural del desenvolvimiento de la libertad en los *tojolabales*, comunidades originarias de México, está el consenso en el reconocimiento de uno en el nosotros a través del debate en la asamblea a partir de las relaciones intersubjetivas, ejercen el poder del convencimiento (de uno a todos-todos a uno), lo que está en todos los participantes en calidad de semejantes.

En las palabras de los tojolabales, Lenkersdorf (2012) recoge “si todos nosotros no entramos en el acuerdo, no hay consenso” en la asamblea desarrollada hasta resolver el problema por lo que fue convocada, al ser requerimiento fundamental, la inclusión de todos en la toma de decisiones, “solo con la voz de todos los participantes es posible lograr el consenso comunitario” de interdependencia social. El poder vivir en libertad se garantiza por la comunidad establecida en la Pachamama que, les proporciona las máximas condiciones productivas y reproductivas para poder construir fuertes lazos socioculturales de solidaridad y reconocimiento en la semejanza de (los unos en los otros) a partir del respeto ético a sus derechos y deberes fundamentales, de lo que emerge necesariamente la libertad vinculada a la responsabilidad en la “colaboracionalidad intersubjetiva” desde la práctica del corazonar en la entrega del cariño en la reciprocidad arraigada a la tierra donde moran sus muertos, producen sus alimentos y crecen sus hijos. La comunidad por su vinculariedad horizontal, es la fuente de la libertad humana que busca el bienestar de todos sus miembros sobre la base de la condicionante de la unidad triádica (tierra, comunidad, libertad), que “explica la libertad comunitaria bien arraigada a la tierra”.

En el Collasuyo, Alto Perú, la desarticulación de la unidad triádica (tierra, comunidad, libertad) a partir de la invasión colonial y, más aún en la república criolla hasta nuestros días, se han dado a través de los siglos (Paniagua, 2008-2013) en la paulatina y sistemática desterritorialización de los pueblos y naciones ancestrales desde

la presencia extranjera que, fue resistida por generaciones en los propios en defensa de su libertad, en rebeliones diversas como las de Zarate Willka en 1899, a consecuencia de la realización de la Ley de Exvinculación de 1874 que garantizaba legalmente “la expansión del latifundio” hacia las comunidades originarias reservorio del tributo indígena (en trabajo y dinero) en la colonia.

Así la expropiación de tierras comunarias en favor de la elite criolla-mestiza, continuó con la Reforma Agraria de 1953, simplemente favoreciendo a la servidumbre indígena con títulos de propiedad de sus parcelas entregadas por el patrón en usufructuó, mínima garantía a la reproducción de su fuerza de trabajo servil; contrariamente entregándoles a los exlatifundistas derechos sobre las grandes extensiones de tierras en la amazonia junto a los pocos indígenas colonizadores de occidente. Acciones que vienen trayendo inevitablemente consecuentes desterritorializaciones acompañados por la extinción de la organización comunitaria (*ayllu-tenta*) estableciendo las bases para la perdida de la libertad, de aquellos que un día fueron libres y capaces de contribuir en la construcción del buen vivir (*suma qamaña-allin causay-ñande reko*) lo que no solo se dio en Bolivia sino en todo el Abya Yala de una y otra forma, por lo que es difícil aceptar ¡sin derechos territoriales no hay organización comunitaria, mucho menos libertad!.

La libertad y el poder de decisión han sido inalienables en el guaraní y, la autonomía de su casa considerada predominante por sobre el interés de la *tenta* (comunidad). La organización social y política estaba regida por la asamblea, como el valor más genuino y ancestral de la *tenta*, el espacio de consenso para la toma de decisiones. En Meliá (1988) la asamblea comunal bajo las normas del convite (encuentro comunal), ha sido como una forma de reciprocidad ampliada en el sobreconsumo productivo sobre la base de la circulación del don en el saber (dar-recibir-devolver) en bienes, acciones, palabras y gestos amables, permitiéndoles a los guaraníes construirse social y políticamente en y a partir de la circularidad comunal, en el entendimiento de la verdadera autoridad comunal emergente de sus verdaderas bases sociales.

Al encontrarse la base y la fuerza de la comunidad organizada en los cabezas de familia, de cuyo encuentro en la asamblea surgieron los verdaderos e innatos “líderes ocultos” sin ocupar funciones visibles en cargos de autoridad originaria, logrando expresar el saber y el sentir de la comunidad de manera extraordinaria y admirable ante

los demás, dándose en tierras altas estas funciones preferentemente en los ancianos considerados la voz de la experiencia adquirida en la vida misma.

La asamblea de la práctica del derecho comunitario, según Meliá (1988) se realizó con la participación activa de los jefes de familia, del cual emergió el “*mburuvicha*” sujeto social de mucho prestigio y valor ético como elemento fundamental de la asamblea en calidad de ente reflexivo en el consenso decisorio. Frente al poder decisorio de la asamblea, contrariamente el líder que se presentaba con un plan (de desarrollo comunal elaborado por terceras personas) difícilmente lograba imponerse sin antes contar con la aceptación de los hombres y las mujeres de familia, este tipo de autoridades eran abandonadas por las familias hasta ser expulsadas de su territorio por sus malas acciones.

Sin embargo, por las diversas presiones externas se han venido buscando cada vez más, debilitar las organizaciones sociopolíticas de los guaraníes con ideología *karai* (mestiza) tratando de imponer la *karaización* de las capitanías sobre la presencia potencial del *mburuvicha* y con esto poder debilitar la asamblea, el alma mater de la comunidad guaraní, como en las zonas guaraníes de la Cordillera.

Al considerarse la ideología en términos marxistas, según Althusser (2011) como el sistema de las ideas y las representaciones que domina el espíritu del hombre y la sociedad. Así con la *karaización* se busca debilitar la organización sociopolítica guaraní y deslegitimar los derechos ancestrales sobre el territorio imponiendo su desterritorialización en favor del mercado de tierras para lo que se han venido creando las capitanías, que no son más que la catapulta de la eliminación de la libertad, la organización comunal y el derecho al territorio.

En la filosofía guaraní, la percepción de la tierra-territorio (*tekohá*), desde Castiñeira (2017), es una compleja red de relaciones cósmicas en la que fluyen las energías del cielo, la tierra y debajo la tierra conectadas en el todo (universo), del que forma parte el guaraní en su tradicional modo de ser, estableciendo un fuerte lazo de unidad mística entre (tierra y guaraní) a partir del rito en la fiesta del (*arete guazú*) el banquete del sobre consumo desde la reciprocidad en la redistribución de los grandes excedentes familiares recogidos en la fertilidad de la madre tierra a partir de la relacionalidad espiritual (tierra-guaraní).

El reconocimiento de la magia en la palabra que se cumple, más allá de que sea buena o mala en el cotidiano vivir, también en los guaraníes es entendido, el enriquecimiento significativo del lenguaje en el continuo fluir de la palabra en su circularidad comunitaria. Así *“el lenguaje sin amor no puede desarrollarse, ya que es difícil que pueda pesarse una palabra que permanezca sola, aislada”* (Meliá 1992, en Castiñeira; 2017, p. 136), dentro del lenguaje socialmente construido, más aún en una práctica sociocultural inclusiva de reciprocidad, como es la guaraní que se desarrolla en la relacionalidad del nosotros en la que unos se reconocen con los otros en el todo cósmico.

En los guaraníes las verdaderas posibilidades de libertad parten del yo interior conectado en el yo exterior en la asamblea, el combite, el arete y el rito por lo que el carácter (social-comunitario) de la reciprocidad ética se plasma en el pleno ejercicio de las libertades en hombres y mujeres, fundamental para seguir construyendo en la madre tierra, los verdaderos lazos de (respeto, amistad, cariño) desde la unidad en la diversidad de las diferentes formas de vida que anidan en la Pachamama. Así las tres variables coincidentes envolventes y recíprocas entre sí, son la (social, económica y moral), que desglosa la triada (sociedad-reciprocidad-ética) en la que fluye holgadamente el ser libre con capacidades productivas.

En Temple (2003) “la ética está diseñada para generar valor ético” desde las libertades humanas enlazadas en las prácticas socioeconómicas ancestrales de reciprocidad del Abya Yala en los Jibaro del Perú, Ecuador (Shuar) y en Puerto Rico (Boricuas). Así en las sociedades originarias, la ética se constituyó en el motor de “las estructuras de reciprocidad” generadoras de libertad en el marco de la (fraternidad, amistad) en el frente a frente, estableciendo la construcción conjunta y comunitaria de la justicia y la confianza en el responsable compartir, desde el reconocimiento del uno en el otro en la semejanza.

En las relaciones de reciprocidad, según Temple (2003) la construcción del ser individual en la educación (familiar y comunitaria), necesariamente ha conducido a la responsabilidad ética para su acceso al territorio y el reconocimiento de sus derechos humanos, factor interviniente en la libertad; por lo que los amerindios en la práctica sociocultural, fueron hombres libres, capaces de realizar diversas actividades creativas

desde su talento humano y sus principios éticos, desenvolviéndose con soltura en las numerosas relaciones de reciprocidad (familiares, sociales, económicas, políticas, espirituales) desde el saber (dar, recibir, devolver) en el ejercicio de sus libertades plenas.

El reconocimiento del justo medio en las relaciones socioculturales de reciprocidad andina, se define en aymara (*chicata-chicata*) que enfatiza el punto medio en el consenso del debate, el acuerdo garantizando que nadie salga ganando, tampoco perdiendo; lo que está plasmado en la delimitación territorial del encuentro comunitario (*tinku*) entre los del *ayllu* de arriba con los del *ayllu* de abajo en el centro (*taypi*) para la realización de la asamblea intercomunal. En Temple (2003) significa que la reciprocidad crea el justo medio y su valor propio, es irreducible a la de los extremos, en donde no procede (el poder ganar a costa del haber perdido).

Los **saberes ancestrales de reciprocidad** en el ejercicio de la libertad, articulados creativamente en la “guerra del agua” del año 2000, en Cochabamba-Bolivia. Consiste en el desarrollo de la organización de “la guerra del agua” sobre la base de las prácticas ancestrales de reciprocidad, desde el saber cultural andino llevado por los migrantes (exmineros, campesinos) descendientes de los indígenas empobrecidos. Son epistemes originarias que entretejieron los cimientos formales del ejercicio de libertad desde las prácticas de reciprocidad, estrategias organizacionales ancestrales que, también formaron parte de la historia en las anteriores épocas de rebeliones indígenas, cuando nuestros antecesores (abuelos-abuelas) aún mantenían vínculos estrechos con el territorio, esencia de la identidad ancestral, lo que de alguna manera aún está escrita en nuestros genes más allá de toda forma de mestizaje.

En la “guerra del agua” de manera recurrente otra vez fueron compartidas las epistemes prácticas en favor del interés común; nuevamente constituyéndose a través del tiempo en las bases fundamentales de las organizaciones en “asambleas populares” en la defensa del derecho al agua, en oposición a su (privatización-transnacional) fomentada por los gobiernos neoliberales.

“El arte de saber hacer juntos” desde la solidaridad recíproca es descrito por Linsalata (2015), como la sabiduría antigua que emergió en su forma sui generis en los

“migrantes de la zona sur de Cochabamba que se organizaron” para poder construir sistemas comunitarios de acceso al agua. La sabiduría estaba plasmada en las formas de organizar las asambleas desde la circulación de (recursos, saberes y voluntades) para poder juntos hacerles frente a los problemas del agua. La sabiduría ancestral de organización comunitaria en la asamblea, se ha venido haciendo nueva a través de las generaciones en las distintas luchas populares como las defensas del territorio, el agua, los recursos naturales en la “guerra del gas” (2003) de los altos acontecimientos populares dados en la relacionalidad de “la gente de debajo” para re-crear contextos de “autonomía, cooperación y deliberación” contributiva desde las experiencias vividas en cada uno de los participantes para volver a cultivar acciones de esperanza comunitaria traducidas “en formas de producción de riqueza social” invaluable e indescriptible a simple vista del observador fenoménico; siendo en esto lo que es más importante, el poder re-crear espacios de libertad conectados en la asunción de responsabilidades éticas para garantizar el bienestar de todos y especialmente de los que vendrán.

Los diversos acontecimientos populares a través del tiempo como los liderados por el chiriguano Apiguaiki Tumpa en la defensa de su territorio amazónico alrededor de 1890. Así en toda la extensión del Abya Yala a través del tiempo, las organizaciones comunitarias nos han venido mostrando líderes admirables que supieron luchar comprometidamente en defensa de los intereses comunes, en la perspectiva de garantizar el bienestar de aquellas posteriores generaciones, de lo que también formó parte la lucha indígena generacional por su acceso a la educación formal. Una definición clara de lo que percibieron los abuelos y abuelas de la relación (libertad-esclavitud) desde su propia experiencia de ser y dejar de ser libres, está en lo que afirma William Cowper, citado en los libros del premio Nobel de economía (1998): *“La libertad tiene mil encantos para mostrar/que los esclavos, no importa cuán contentos, jamás conocerán”* (Sen; 2014, p. 339). En ese sentido aún queda una tarea pendiente en la sociedad actual, que podrá cumplir a (corto, mediano y largo) plazo, desde el aquí y el ahora, en ejercicio pleno de su libertad en el marco de sus determinantes.

A manera de conclusión

Se puede decir que, los factores intervinientes en la responsabilidad ética desde la filosofía de la otredad, en su dilucidación desde el andamiaje teórico construido por la filosofía, sociología, economía, antropología complementada con la vivencia en los acontecimientos sociales. Los factores intervinientes están implícitos en la urdimbre de lo que significa la libertad en la percepción del Abya Yala, como la madurez construida en la relacionalidad (familiar, social, cósmica). La práctica sociocultural en las relaciones intersubjetivas, se ha dado en el sujeto social con sus semejantes de (la sociedad, la naturaleza y el universo) a través de las generaciones en (la fiesta, la asamblea, el alza) en garantía al ejercicio de la libertad desde el desarrollo de las capacidades productivas.

La comunidad ha estado regida desde tiempos inmemoriales en el espacio territorial que le ha permitido establecer la relacionalidad cósmica en la verdadera valoración de la vida. Así el espacio territorial en su conectividad con los seres humanos ha coadyuvado grandemente en la construcción del bienestar holístico y la construcción de las raíces mismas en todas las formas de vida, ahora entendidas como el respeto al hábitat de la vida. Entre los factores intervinientes en la responsabilidad finalmente, está el conocimiento práctico de la ley natural de reciprocidad en el *ayni* que fluye el préstamo de las posibilidades en el (hoy por ti, mañana por mí) episteme ancestral que, garantiza el poder vivir en libertad desde el ejercicio de la responsabilidad.

Referencias

- Althusser, Louis (2011). *La filosofía como arma de la revolución*. México. Biblioteca del pensamiento socialista. Editorial Siglo XXI.
- Castaneda, Carlos (2001). *Viaje Ixtlán*. Las lecciones de don Juan. México. Colección Popular (143). Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Castiñeira, Sebastián Daniel (2017). *Don y reciprocidad*. De Bartomeu Meliá a la filosofía contemporánea. Argentina. Editado en SB Editorial.
- Cortina, Adela (2012). *Ética aplicada y democracia radical*. España. Editorial Tecnos.
- Cortina, A. (2018). *¿para qué sirve realmente...? La ética*. España. Editorial Paidós.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis hacia la esencia del pensamiento crítico*. España. Editorial Trotta.
- Esterman, J. (1998). *Filosofía andina*. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Ecuador: ediciones Abya/Yala.

Peri Ápeiron Revista de Filosofía de la REDIT

Volumen 2. Número 2, Año 2024

- Guamán Poma De Ayala (1612-1992). *Nueva coronica y buen gobierno*. México. Editorial Siglo XXI.
- Habermas, J. (1993). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. México. Editorial REI-México.
- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos*. Voces y testimonios tojolabales. México. Editorial Siglo XXI.
- Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea*. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba.
- Meliá, B. (1988). *Los guaraní-Chiriguano*. (1) Ñande Reko nuestro modo de ser. La Paz. Editado por Xavier Albó en CIPCA, cuadernos de investigación # 30.
- Paniagua Valda, T. (2008). *Sociología del Ayllu*. Desde el conocimiento local de Ayata. La Paz-Bolivia. Ediciones Pachakuti/Abya Yala, impreso en el original San José.
- Paniagua Valda, T. (2013). *Ayllu y escuela*. (La lucha aymara por su derecho a la educación y la ampliación de la formación social del ayllu a la escuela). La Paz-Bolivia. Ediciones Pachakuti/Abya Yala, impreso en el original San José.
- Sen, A (2000). *Desarrollo y libertad*. Argentina. Editorial Planeta.
- Sen, A. (2014). *La idea de la justicia*. Argentina. Editorial Taurus.
- Temple, D. (2003a). *Teoría de la reciprocidad*. (Tomo I) La reciprocidad y el nacimiento de los valores humanos. La Paz. Editores PADEP-GTZ.
- Temple, D. (2003b). *Teoría de la reciprocidad*. (Tomo II) La economía de reciprocidad. La Paz. Editores PADEP-GTZ.
- Temple, D. (2003c). *Teoría de la reciprocidad*. (Tomo III) El frente de civilización. La Paz. Editores PADEP-GTZ.
- Touraine, A. (2012). *Crítica de la modernidad*. México. Editorial fondo de cultura económica.